55e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 33-35 18 AOUT-1er SEPTEMBRE 1938

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Les origines dominicaines
à propos d'un ouvrage récent

SOMMAIRE. — Un nouvel ouvrage sur les origines dominicaines. — I. L'état de l'Eglise dans le midi de la France à la fin du XIIe siècle. — II. Les événements mettent S. Dominique au premier plan de la réforme. — III. Le IVe concile de Latran et l'organisation des Prêcheurs : l'approbation par Honorius III. — IV. Fondation définitive et dispersion de l'Ordre « scolaire » des Prêcheurs. — V. Physionomie de S. Dominique et caractère de son institution.

En mourant, le R. P. Mandonnet ne nous avait pas encore donné ce grand ouvrage sur S. Dominique et sur les débuts de son Ordre qu'il n'avait cessé d'envisager et de préparer avec un amour et une intelligence qu'on ne peut soupçonner qu'en partie. Cependant, en 1921, des circonstances imprévues le conduisirent à jeter d'un seul trait sur le papier toute sa pensée sur *S. Dominique, l'idée, l'homme et l'œuvre*, dans la collection des « Etudes religieuses ».

Des disciples du P. Mandonnet, et principalement les PP. Vicaire et Ladner, ont repris cette plaquette écrite au courant de la plume et, sans en modifier le texte, mais par l'addition de notes et d'études originales, l'ont transformée en un livre savant, dans lequel l'œuvre de leur maître joue le rôle de lumière et de cadre d'ensemble. Nous avons donc aujourd'hui ce monument historique qui permet de comprendre comment l'institution des Frères Prêcheurs répondait à un besoin urgent de l'Eglise, et qui nous renseigne aussi complètement que possible sur les origines dominicaines [1].

Cette étude intéresse trop directement la vie de l'Eglise et elle projette sur la personne et sur l'œuvre de S. Dominique une lumière trop utile, pour que nous nous contentions d'un simple compte-rendu. Une mise en relief des idées et des faits principaux intéressera sûrement nos lecteurs et leur sera un précieux stimulant dans la défense de la vérité, que Dominique a si passionnément aimée.

I

La fin du XIIe siècle marque une évolution profonde dans la vie de l'Europe et de l'Eglise. La vie économique voit son axe se déplacer vers les villes, qui croissent ou se fondent avec une étonnante rapidité. La commune s'organise comme une force prépondérante dans le domaine économique et politique. La bourgeoisie constitue le centre nouveau et actif de la vie sociale. La féodalité s'affaiblit et les grandes nationalités européennes se fondent ainsi que les premières centralisations politiques. En présence de cette évolution rapide des institutions civiles, les institutions ecclésiastiques sont en notable retard, maintenues qu'elles sont dans l'état où l'âge féodal les avait placées.

« Retard » est peu dire. Le clergé séculier, qui vit sous le régime de la propriété foncière, est absorbé par la gestion de ses affaires temporelles : ce qui amène une matérialisation de sa vie, une insuffisance de son ministère ecclésiastique et une faiblesse de sa moralité.

Les meilleurs évêques et prêtres prêchaient peu. Leurs sermons étaient empruntés à d'anciens auteurs, sans rapport avec les besoins du moment présent, et la plupart du temps ils étaient débités en latin : « On prêchait infiniment trop peu, de l'avis des écrivains contemporains. Des esprits clairvoyants et conscients de leurs responsabilités ne se fatiguaient pas de ramener l'attention sur cette défaillance. Alors qu'il se trouvait encore des âmes assoiffées de la parole de Dieu, il n'y avait personne pour la leur faire entendre. Le cri de Bernard pour réclamer des pasteurs purs et capables retentit à travers tout le siècle : Qu'on me donne au moins quelques pasteurs instruits et exemplaires ! Il n'y a plus maintenant que des « chiens muets ». (P. Ladner, II, p. 17).

Mais c'était encore là un moindre mal :

« Beaucoup d'évêques aimaient mieux aller à la chasse que visiter leur diocèse. Lorsque d'autres trouvaient le temps de le faire, au milieu de leurs multiples soucis de seigneurs féodaux, c'était avec un tel déploiement de pompe que les pauvres curés, objets de la visite, se voyaient obligés, pour couvrir la dépense, d'aliéner les biens de l'Eglise.

La rapacité et l'avarice (à côté de l'immoralité) semblent avoir été les vices capitaux. Ils étaient parfois poussés jusqu'au cynisme. L'évêque Raoul de Liège (1168-1191), au dire d'un contemporain, fit mettre un jour des bénéfices en vente aux enchères du marché ; il se servit pour cet office de l'intermédiaire d'un boucher, qui les vendit avec sa viande. Ce n'est là qu'un exemple parmi un bon nombre d'autres qu'on pourrait citer et que les chroniqueurs nous content avec détails et couleurs.

Aussi bien ne restait-il finalement à ces prélats aucun autre moyen d'entretenir leur vie extravagante que la simonie... » (P. 18).

De tels évêques, évidemment, se souciaient fort peu d'enseigner la doctrine à leurs ouailles. Au

[1] Pierre MANDONNET, O. P. — *Saint Dominique, l'Idée, l'Homme et l'Œuvre*, augmenté de notes et d'études critiques par M.-H. VICAIRE et R. LADNER, O. P. — Deux vol. in-8 de 280 et 322 p., avec huit illustrations hors texte, 60 f. — Paris, Desclée de Brouwer.

lieu de remplir leur devoir de « docteurs », ils demeuraient aveugles et muets en face du danger, par incapacité ou négligence, et s'absorbaient dans leurs occupations profanes.

Dans le bas clergé, les choses prenaient une tournure plus intolérable encore :

« Nous rencontrons là, sur un nombre plus vaste d'individus et sous une forme plus grossière, les mêmes vices et défaillances que chez les prélats. Certaines paroisses étaient abandonnées à des êtres arriérés qui ne savaient même pas lire, sans dignité ni culture, parfois parce qu'on ne trouvait pas mieux, mais le plus souvent parce qu'on préférait s'adresser à ceux qui réclamaient le salaire le plus bas. Aussi la gestion répondait-elle au prix. » (P. 21-22).

En face de ces clercs infidèles aux devoirs les plus élémentaires, le sentiment rligieux du peuple se révoltait et des prédicateurs laïcs s'instituaient, réclamant le retour à la simplicité et à la pauvreté de l'âge apostolique. « La population des communes, écrit le P. Mandonnet (I, p. 28), qui a fréquemment lutté contre les seigneurs féodaux ecclésiastiques, contre les droits et les privilèges des églises, est prise d'un mouvement de désaffection à l'égard ds clercs et de la hiérarchie. Elle oppose le concept de l'idéal apostolique à celui du clergé contemporain, et l'on voit paraître, au cours du XII^e^ siècle, les tentatives des laïcs qui veulent être leurs propres pasteurs. »

Il ne faut pas chercher ailleurs l'origine des hérésies vaudoise et albigeoise.

« Les plus dangereux, les *Cathares,* ces hérétiques par essence, faisaient preuve d'un zèle pour la prédication vraiment stupéfiant. Ceux qui avaient reçu le *consolamentum* s'y consacraient aussitôt. Sans trêve, ils s'efforçaient, tantôt en plein jour et tantôt en secret, d'en convaincre et d'en gagner d'autres par leurs discours. Ils avaient du Nouveau Testament une connaissance peu commune et savaient très habilement exploiter ses maximes à l'avantage de leurs thèses. Tour à tour, selon les occasions et les circonstances, ils donnaient un exposé positif de leur doctrine dualiste, ou bien, au contraire, attaquaient avec une violence haineuse l'Eglise catholique, lui jetant à la face la vie scandaleuse d'un si grand nombre de prélats.

Leur activité doctrinale était étrangement appuyée et secourue par une vie pauvre, imitée des Apôtres, qui laissait partout, après leur passage, une impression profonde. Leurs vêtements étaient simples, presque miséreux, leur régime très frugal, coupé de jeûnes sévères et fréquents. Prêchant, ils parcouraient à pied villes et campagnes, comme autrefois Notre-Seigneur et les Apôtres. Les gens simples ne pouvaient s'empêcher de comparer cet édifiant exemple avec la vie luxueuse de leurs prélats. Il n'était pas difficile, non plus, de deviner vers qui se tournerait leur sympathie, car le commun du peuple n'institue pas de longues enquêtes : il se laisse bien vite attraper par des démonstrations concrètes. Tous se précipitaient vers les nouveaux prédicateurs qui vivaient ce qu'ils enseignaient.

Le succès des *Vaudois* n'était pas non plus négligeable. Il n'en était que plus regrettable que ces chrétiens, qui à l'origine s'efforçaient à l'intérieur de l'Eglise, avec une foi pure et une intention droite, de renouveler la vie chrétienne, s'en fussent bientôt détachés. A la différence des Cathares, c'était le plus souvent des gens entièrement illettrés, qui agissaient plus par leur exemple que par un enseignement subtil. Au reste, pour le zèle à répandre leurs idées, ils ne se laissaient pas dépasser par les autres. A peine Valdo avait-il par ses paroles gagné quelque disciple qui voulait imiter le Christ et ses Apôtres dans la parfaite pauvreté, qu'il l'envoyait, fût-ce une femme, prêcher à son tour dans les bourgades voisines. Ils devaient parler à tous dans les rues et sur les places. Ils lisaient et expliquaient la Bible en langue vulgaire.

Lorsque leur prédication et leur mouvement prirent une allure inquiétante, l'évêque de Lyon leur interdit toute activité ; ce qui était une maladresse inintelligente et même, après certaines promesses du Pape, une injustice. Ils y répondirent par le mot de l'Ecriture : il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Ils tournèrent ainsi le dos à l'Eglise et poursuivirent leur propre chemin.

Leur influence n'en crût pas moins, ainsi que leur faveur, si bien qu'ils se montrèrent de plus en plus décidés et audacieux dans leurs vues et leurs tentatives. Ils secouèrent finalement tout magistère ecclésiastique et déclarèrent que tous ceux qui vivaient selon la véritable imitation des Apôtres, en pauvreté parfaite et sans aucune possession, avaient et avaient seuls le droit de prêcher. Qui remplissait la condition, qu'il fût un homme ou une femme, avait de par son baptême mission d'enseigner ou de prêcher en tous lieux... » (P. Ladner, II, p. 23-24).

Telle est la situation à la fin du XII^e^ siècle. Le peuple dévot écoute volontiers les nouveaux apôtres, toujours prêts à déclamer contre la corruption de « la grande Babylone » qu'est l'Eglise romaine. Les magistrats des villes et quelques grands seigneurs, peu religieux, mais désireux d'accaparer les biens d'Eglise, favorisent en secret ou même ouvertement une propagande qui seconde et satisfait leurs convoitises en proclamant que la véritable Eglise ne doit rien posséder. Ainsi, dans le midi de la France, plusieurs provinces ecclésiastiques passent à l'hérésie ou restent flottantes entre le catholicisme et les sectes.

Aux premières années du XIII^e^ siècle, conclut le P. Mandonnet (I, p. 35), le mal semble désespéré. En Languedoc, le péril est plus grave que partout ailleurs.

II

En 1198 montait sur le trône pontifical un homme de génie, Innocent III. Dès les débuts de son règne il est admirablement secondé par son neveu le cardinal Hugolin Conti, qui poursuivra et intensifiera plus tard, sous le nom de Grégoire IX (1227-1241), une politique religieuse dont il aura été, sous le gouvernement de son oncle et du successeur de celui-ci, Honorius III (1216-1227), l'agent infatigable et le principal inspirateur.

Persuadé de la part de responsabilité qui incombe au monde ecclésiastique, Innocent commence par faire un pressant appel aux égarés et tolère même, chez les nouveaux convertis, des usages un peu suspects qui cependant ne portent pas atteinte à la doctrine. Un groupe nombreux de Vaudois lombards se rend à l'appel pontifical, et avec ces réconciliés le pape constitue l'ordre des *Humiliés* (1201) auquel il commet, malgré les préventions de l'épiscopat, le service et la défense de la foi.

Pour atteindre le Languedoc, il fait appel aux moines les plus pauvres et les plus humbles, les

Cisterciens. En 1203, deux d'entre eux, Pierre de Castelnau et Raoul, sont commis, en qualité de légats, à la protection des intérêts catholiques dans le Languedoc. Bientôt Innocent demande l'intervention de l'Ordre tout entier et sollicite de l'Abbé général, Arnaud Amaury, l'envoi de religieux aptes à la prédication. Arnaud lui-même est placé à la tête de la légation. Mais les résultats sont médiocres et, à la fin de 1204, découragé, Pierre de Castelnau demandait au pape de le laisser rentrer dans son abbaye.

C'est alors qu'apparaît S. Dominique.

Dominique était sous-prieur du chapitre cathédral d'Osma et avait accompagné son évêque, Diègue d'Acébès, envoyé par Alphonse IX de Castille en légation près de Valdemar II, prince de Danemark. Diègue, avant de rentrer en Espagne, fit près du pape Innocent son voyage *ad limina*. Son intention était d'abandonner son diocèse et de partir évangéliser les Cumans. Ce fut non pas l'évangélisation des Cumans que le pape lui assigna, après avoir refusé sa démission, mais bien celle des hérétiques du midi de la France. Le pape persuada sans doute au généreux évêque qu'il était plus urgent d'évangéliser les chrétiens du Languedoc en voie de perdition, que les païens du Dniéper et de la Volga. Innocent savait la répugnance et l'impréparation des Cisterciens pour le ministère de la prédication, surtout dans des circonstances aussi exceptionnelles. Sous la direction de l'évêque d'Osma et avec la collaboration de son jeune sous-prieur, le projet présentait des chances de succès. Ainsi Diègue, déjà vieillard, et Dominique dans toute la force de ses trente-cinq ans sont agrégés, avant de quitter Rome, à la petite société des prédicateurs cisterciens. Sans avoir une légation proprement dite, comme celle de Pierre, de Raoul et d'Amaury, l'évêque d'Osma en devient cependant l'un des chefs.

Cette thèse du P. Mandonnet a été plus d'une fois vivement critiquée, comme ne répondant pas aux exigences de l'histoire. Dans une étude fort documentée *(Etude V*, t. I, p. 141-156), le P. Vicaire, étudiant à la lumière de la critique la plus rigoureuse les deux principaux récits qui prétendent faire connaître l'origine de l'apostolat de Diègue et de Dominique dans le Languedoc en 1206, arrive à cette conclusion :

« Nous ne voulons pas dire que le Pape ait donné à Diègue une mission officielle comparable à celle d'Arnault, de Pierre et de Raoul ; mais il nous paraît à peu près indubitable qu'il a agité avec lui la grave question de l'apostolat en Languedoc ; qu'il est tombé d'accord avec lui sur la nécessité de doter les prédicateurs de Narbonnaise de la puissance de conquête conférée par l' « imitation des Apôtres », dont l'un et l'autre connaissaient bien le programme concret et le succès contemporain ; que le Pape a chargé officieusement l'évêque d'apporter de sa part cette méthode à ses légats, de leur redonner courage et, au besoin, de leur donner l'exemple difficile de cette pauvreté volontaire, afin d'exciter Arnault à fournir les renforts demandés. Diègue s'est d'abord dirigé vers Cîteaux, peut-être d'abord parce qu'il pensait y trouver Arnault et déjà, aussi, pour en ramener quelques prédicateurs. C'est à Montpellier que la rencontre des Cisterciens lui a permis de remplir sa mission... » (I, 155).

Les légats et l'évêque d'Osma renvoyèrent leurs équipages et leurs serviteurs, et la mission quitta Montpellier pour pénétrer, à la façon des apôtres, dans les territoires infestés par l'hérésie. Servian, Béziers, Carcassonne et Montréal furent successivement évangélisés. Bientôt aux missionnaires s'adjoignirent l'Abbé général de Cîteaux, escorté de douze abbés, entourés eux-mêmes de plusieurs religieux dont le concours leur avait paru utile. A ce nouveau et important contingent de missionnaires venait s'ajouter la collaboration active du nouvel évêque de Toulouse, Foulque, cistercien lui aussi. Foulque devait bientôt jouer un rôle de premier ordre quand, les Cisterciens laissant finalement à Dominique seul la responsabilité de la mission, celui-ci serait amené par les événements à préparer et à conduire à terme la fondation de l'Ordre des Prêcheurs.

Diègue d'Acébès avait gagné à pied son diocèse afin d'y régler les affaires les plus urgentes. En attendant le retour du prélat, qui était considéré comme le chef de la mission, un des légats, Raoul, consulta le pape Innocent III, lui demandant des instructions précises. Le pape, par ses lettres du 17 novembre 1206,

« ordonne énergiquement à son mandataire de promouvoir de toutes ses forces la prédication par le ministère d'hommes jugés aptes à cet office, et le pape définit la prédication évangélique telle que Diègue d'Acébès et Dominique l'avaient établie et pratiquée : imitation de la pauvreté du Christ, humilité dans les vêtements, ardeur de l'esprit pour instruire le peuple par l'exemple de la vie et l'enseignement de la parole. C'était la première fois, dans l'Europe féodale, que le Saint-Siège se résolvait à une semblable mesure. La mendicité, en particulier, était interdite par les canons aux clercs et aux moines; mais on était à l'heure des grandes décisions et Innocent savait les prendre. D'un coup, le pape ramenait l'apostolat dans la société chrétienne à sa forme primitive. » (I, p. 43).

Peu après son retour d'Osma, Diègue mourait (février 1207), laissant désormais Dominique au premier plan.

Celui-ci avait récemment exercé son zèle à Fanjeaux et dans les environs, car ce bourg, établi sur une forte colline, était l'un des centres les plus actifs de l'hérésie. Au mois de juillet 1206, il avait, semble-t-il, ramené à la foi catholique un groupe important de jeunes filles et de femmes nobles. Avec neuf d'entre elles, il jeta les bases d'un monastère : l'évêque de Toulouse lui concéda l'église de N.-D. de Prouille, autour de laquelle les nouvelles religieuses s'établirent. Dès la première heure, le monastère reçut une appellation qui devait se transmettre aux couvents dominicains et qui qualifie clairement le rôle qu'il allait tenir : la Sainte Prédication, *Sancta Prædicatio*.

Sur la fondation et l'organisation de ce premier monastère, le P. Vicaire *(Etude III*, t. I, p. 99-103) donne des détails bien intéressants. Nous n'hésiterons pas à faire ici une citation un peu longue :

« Le mouvement cathare, profondément inspiré en principe par un désir de perfection religieuse, aboutissait tout naturellement depuis le XIIe siècle à des collèges de vie ascétique commune qui n'allaient pas sans présenter de grandes analogies avec les maisons

régulières chrétiennes. En ce domaine comme en beaucoup d'autres, l'albigéisme affirmait sa nature de contre-église. Ces foyers de perfection en commun fournissaient chez les hommes des centres de prédication et d'enseignement, des maisons de retraite et des séminaires ; ils constituaient chez les femmes plutôt des hospices où l'on recevait des retraitants ou même, simplement, des passants. Le grand attrait que toutes les femmes en Europe se sentaient en ce siècle pour la vie religieuse y trouvait sa part. On y menait une vie pauvre, austère et chaste. Aussi, quoique les parfaites cathares, à la différence des vaudoises, ne sortissent pas de leur maison et ne fissent ni ministère, ni prédication d'aucune sorte, elles exerçaient par le spectacle de leur vie, et spécialement à l'occasion de l'hospitalité qu'elles offraient, un très profond rayonnement. Enfin, selon un usage courant à cette époque, mais qu'elles pratiquaient peut-être sur une plus grande échelle que les catholiques, elles nourrissaient et élevaient de très jeunes enfants donnés par leurs parents et dont elles faisaient, à leur tour, des hérétiques « vêtus ». Qu'on ajoute à cela le désintéressement de ces couvents cathares, la protection dont ils jouissaient auprès des seigneurs du lieu, qui leur avaient souvent donné de leurs propres parents, l'entr'aide fraternelle et pécuniaire dont ils savaient faire un moyen d'apologie et de pression en faveur de la secte, et l'on comprendra la puissance d'attrait et de résistance qu'ils pouvaient signifier contre le catholicisme...

Les dons d'enfants et les adhésions d'adultes aux collèges hérétiques, indépendamment de leur inspiration foncière de nature religieuse, avaient un indispensable contexte économique... Devant l'impossibilité de vivre dans des familles appauvries, au milieu de circonstances sociales néfastes, les laïcs, les femmes, les enfants se donnaient ou étaient donnés à des organismes de vie commune, mieux armés pour les défendre... La situation matérielle en Languedoc était particulièrement difficile dans la noblesse terrienne... La crise religieuse était donc solidaire d'une crise économique et sociale. En face de cette situation, une seule solution : si l'on voulait permettre l'existence des converties, si l'on voulait sauver d'avance celles que la misère seule enchaînait aux cathares, il fallait instituer, pour les recevoir, une vie commune chrétienne. On eut Prouille. » (I, p. 102-103).

La maison de Prouille fut donc une réponse aux communautés des « parfaites ». Elle leur ressemble même, si l'on veut, dans la mesure où ces communautés étaient une réplique des communautés catholiques et satisfaisaient de légitimes aspirations vers la perfection. Toutefois Prouille n'entend s'écarter en rien du type classique des monastères féminins dans l'Eglise. C'est d'abord une installation *dans une église*, donc visant à la perfection chrétienne selon les méthodes traditionnelles. Ensuite, on n'y accueille, en principe, que des adultes ou du moins de grandes filles propres à devenir des religieuses. S'il y a des exceptions en faveur d'enfants plus jeunes, c'est, comme le dit l'ancienne règle, « pour éviter une grave occasion de chute ou procurer un bienfait spirituel. »

Pendant la période de huit ans qui nous sépare encore de l'heure marquée par la Providence pour le triomphe de l'idée de Dominique, ce dernier, tout en se consacrant à la formation des religieuses de Prouille et à l'organisation de leur monastère, se tient à l'écart du tourbillon de la lutte armée et des compétitions politiques qui battent leur plein, tout en se consacrant sans repos à l'apostolat. Il évangélise les fidèles de la contrée et ramène par sa prédication et ses exemples un nombre notable d'hérétiques à la foi catholique. Apôtre par vocation, il prie, il travaille, il attend.

III

Son heure sonne au commencement de 1215. L'évêque de Toulouse, Foulque, est rentré en janvier dans sa ville épiscopale ; il constitue aussitôt Dominique et ses compagnons comme prédicateurs du diocèse de Toulouse. Ils doivent extirper l'hérésie, combattre les vices, enseigner la règle de foi catholique et former les hommes aux bonnes mœurs.

« Foulque accorde à ses prédicateurs et à ceux qui se joindront à eux une partie des dîmes ecclésiastiques nécessaires à leurs besoins, sauf à restituer à la fin de l'année ce qui n'aurait pas reçu d'emploi. Il se croit tenu, dit-il, à cette mesure envers ceux qui, pour le Christ, ont choisi la pauvreté évangélique et s'efforcent d'enrichir tous et chacun des dons célestes par l'exemple et la doctrine. Au nombre des besoins auxquels devait pourvoir la donation de l'évêque de Toulouse, Jourdain de Saxe place, au premier rang, les livres. Ainsi le nom, l'office et les moyens qui constitueront, à brève échéance, l'Ordre des Prêcheurs, sont nettement définis dans l'acte constitutionnel de Foulque. » (I, p. 45).

Au moment même où l'évêque établissait l'œuvre spirituelle de la prédication dans son diocèse, l'œuvre matérielle était déjà installée. Un riche bourgeois, Pierre Seila, avait donné à Dominique sa propre maison, et la communauté des nouveaux Prêcheurs — qui devaient être à cette heure au nombre de sept — y était déjà établie.

Vers les premiers jours de septembre 1215, Foulque et Dominique se mirent en route pour le IV^e^ concile de Latran.

Parmi les décrets du concile relatifs à la réforme de la société chrétienne, quelques-uns et des plus importants rejoignent directement l'œuvre entreprise par Dominique et ses collaborateurs. Ce sont les décrets relatifs à l'évangélisation du peuple chrétien et à l'instruction des clercs. Le concile étendait à tout l'épiscopat le régime établi par Foulque six mois plus tôt. Le 10^e^ canon est manifestement calqué sur les lettres d'Innocent III du 17 novembre 1206, données pour l'établissement des missionnaires apostoliques du Languedoc, et sur celles de Foulque qui constituaient, en 1215, ces mêmes missionnaires comme agents de la prédication dans le diocèse de Toulouse. La seule différence est qu'aux prescriptions du concile, Dominique et ses compagnons ajoutaient la pratique de la pauvreté évangélique.

Le 13^e^ canon relatif à la fondation d'Ordres nouveaux, n'était pas d'une inspiration très heureuse. Pour éviter dans l'Eglise « une trop grande diversité de religions », il prescrivait à quiconque voulait entrer en religion de « choisir une de celles qui existent ». Et chaque fondation de maison religieuse devait adopter « la règle et l'institut des religions déjà approuvées ». Il est vraisemblable que les évêques avaient fait pression sur Innocent III pour obtenir ce canon, qui donnait satisfaction à leur animosité contre les

nouvelles créations du pape : les Humiliés en Lombardie, les Pauvres catholiques en Languedoc.

En réalité, ce canon ne fut pas une entrave pour le développement des Prêcheurs. Frère Dominique avait fait lui-même profession selon la règle de S. Augustin dans le chapitre des chanoines d'Osma. La règle de S. Augustin est surtout une règle de vie spirituelle et n'implique d'autre obligation que la vie commune et la pauvreté individuelle. Elle laisse le champ libre à toutes les déterminations particulières qu'une collectivité de religieux voudrait y ajouter. C'est pourquoi les Prêcheurs toulousains s'appliquèrent à rédiger des règlements complémentaires qu'ils appelèrent les *Consuétudes*. Limitant leur objet à l'ordonnance de la vie intérieure conventuelle, elles laissent entièrement de côté l'organisation de l'Ordre, parce que, créant une œuvre toute nouvelle dans l'Eglise, les Prêcheurs voulaient laisser à l'expérience le moyen de déterminer pratiquement la mise au point final de leur institution. Les consuétudes sont, en grande partie, empruntées à la législation des Prémontrés. Mais il ne s'agit, répétons-le, que de ce qui concerne l'office canonial et les observances monastiques ; tout ce qui concerne le but et le gouvernement de l'Ordre, appartient en propre à l'institution des Prêcheurs. Le ministère de la prédication devait être exercé avec ardeur ; l'étude doit être intensive et, pour faciliter l'étude, Dominique ne recule pas devant le régime des dispenses, qui atténuent le régime d'une ascèse rigoureuse adoptée pour concurrencer celle du clergé cathare. La question de la pauvreté, en attendant que l'expérience montrât à quelles limites pouvait être poussée l'application du principe, était réglée d'après la constitution de Foulque.

En possession de la règle de S. Augustin [2] et de leurs consuétudes, les Prêcheurs voyaient chaque jour leur établissement progresser dans le domaine des réalisations. L'évêque de Toulouse leur donna bientôt la chapelle de St-Romain La maison de Pierre Seila ne pouvant plus suffire, ils bâtirent près de leur église leur premier couvent. Frère Dominique abandonna le titre de Maître de la prédication pour prendre celui de Maître des Prêcheurs. C'est le titre officiel que lui maintiendra finalement le Saint-Siège.

Innocent III étant mort, c'est son successeur Honorius III qui confirma la mission des « chanoines » de St-Romain de Toulouse : « Tes frères, écrit-il à Dominique, seront les champions de la foi et les vraies lumières du monde, *pugiles fidei et vera mundi lumina.* » Avec quelle certitude le pape proclame ce que les Prêcheurs doivent être et sont déjà ! Ces paroles suffisent à montrer combien sont loin de la vérité les historiens — dominicains ou autres (ainsi s'exprime le P. Mandonnet, I, p. 58) — qui ont cru que l'Eglise romaine accueillit les projets de Dominique avec hésitation, parce qu'Innocent III engagea le saint à choisir une règle déjà existante... Mais non ; la Curie romaine connaissait Dominique depuis 1204, du jour où elle l'avait dirigé avec l'évêque d'Osma sur le Languedoc. Quand Honorius III établissait officiellement l'Ordre des Prêcheurs et en prenait lui-même le gouvernement, il ne faisait que poursuivre une action demeurée longtemps latente et qui allait désormais affronter le grand jour de la chrétienté.

IV

L'Ordre des Prêcheurs était fondé. Avant que Dominique quitte Rome, Honorius lui délivre une lettre (21 janvier 1217), ainsi qu'aux Prêcheurs de Saint-Romain, dans laquelle il les presse, avec une extrême instance, de poursuivre leur mission de prédicateurs ; il les déclare « les athlètes invincibles du Christ et ses fils spéciaux ». Deux jours auparavant, il avait adressé des lettres à l'Université de Paris, invitant les maîtres et les étudiants à venir établir des écoles à Toulouse. Par cette mesure, le pape semblait bien avoir voulu rabattre un personnel scolaire sur les pas de Domi-

[2] Dans le tome II, le P. Vicaire, complétant des notes du P. Mandonnet, publie une longue étude *De la règle de S. Augustin à la règle de S. Dominique*, p. 103-308. Il n'entre pas dans le cadre de cet article de résumer cette savante dissertation. Il suffit de la signaler aux lecteurs curieux.

Tout en maintenant l'essentiel de la règle augustinienne, Dominique n'en a pas moins fait œuvre très personnelle et adaptée aux besoins du temps. « A vin nouveau, il faut des outres neuves. L'Ordre des Prêcheurs veut répondre aux besoins essentiels du XIII[e] siècle, il convient que sa législation s'inspire aussi du droit contemporain... La constitution des Prêcheurs, telle que nous la montre le texte primitif et telle qu'elle est demeurée, repose sur trois pivots : une collectivité délibérante, une autorité personnelle, un corps électoral.

« Le chapitre général, élu, légifère et contrôle une fois l'an ; il a pleins pouvoirs ; il peut corriger les « débordements » du Maître général et même le déposer. Il a sa réplique à l'échelon inférieur, dans le chapitre provincial.

« Le Maître général, également élu, gouverne de façon permanente. Il est le défenseur de la loi et le chef de l'armée des Prêcheurs. Il est aussi la source de l'autorité, confirmant le prieur provincial, qui est en quelque sorte son vicaire et confirme à son tour le prieur conventuel.

« Le corps électoral, enfin, est constitué, sous certaines conditions, par l'ensemble des profès ; il a le choix des supérieurs et des assemblées centrales ; il peut les accuser par les visiteurs et les chapitres. Il peut fournir, en outre, en certaines occasions, les conseillers des supérieurs.

« Cette organisation, qui n'est ni la monarchie absolue, ni la démocratie au sens moderne du mot, est très équilibrée. L'autorité est conférée par le supérieur, mais le choix vient de l'inférieur... L'Ordre est fortement hiérarchisé, entre les mains d'un seul chef qui confirme ses officiers ; il est décentralisé, cependant, grâce aux organes intermédiaires ; il échappe à l'arbitraire, parce que la loi, œuvre du chapitre général, domine le chef lui-même ; il échappe à la stagnation, parce que cette loi est vivante...

« Cette adaptation au droit contemporain est évidemment une grande force de la loi des Prêcheurs. Il en est une autre, non moins importante. En innovant de la sorte dans sa législatoin religieuse, S. Dominique ne fait, en fin de compte, que réaliser les désirs impératifs des Pères du concile de Latran et, derrière eux, du pape Innocent III, dont la claire conscience des besoins religieux de l'époque leur a servi de guide. Dominique et ses frères composent en quelque sorte leur règle d'après quatre canons du concile de 1215 :

« Le canon XIII, qui lui prescrit de se rattacher à l'institution traditionnelle de la vie religieuse, à la spiritualité régulière ;

« Le canon XII, qui lui dicte, sous la forme des chapitres provinciaux et généraux et de l'institution des visiteurs, la constitution moderne de son Ordre, commune et contrôlée ;

« Le canon XI, qui lui donne son programme scolaire et doctrinal ;

« Le canon X, qui lui fixe sa tâche de Prêcheur et de pasteur d'âmes. » (II, p. 235-238).

nique, afin qu'il pût y trouver des recrues. En s'occupant aujourd'hui encore de la jeunesse scolaire, les Dominicains restent donc fidèles à la pensée directrice de leur fondateur et du pape qui les approuva.

Les recrues allaient venir nombreuses. Le 15 août, Dominique procéda à la dispersion de ses frères : quatre furent dirigés sur l'Espagne et huit vers Paris, sous la direction de l' « Abbé » de l'Ordre. Cette dignité abbatiale devait disparaître peu après ; Matthieu de l'Ile-de-France seul en fut revêtu. A l'automne, Dominique, demeuré Maître des Prêcheurs, se fixe à Rome. Il fonde un couvent à Bologne, en y envoyant trois frères revenus d'Espagne ou de Paris. Pendant ce temps, il reçoit du pape le monastère de Saint-Sixte, près du Colisée. Le séjour de Dominique à Rome fut marqué par une précieuse conquête, celle de Réginald, doyen de St-Aignan d'Orléans, un ancien maître de l'Université de Paris, où il avait enseigné le droit canon. A la voix éloquente de Réginald, transplanté à Bologne, des maîtres célèbres et de nombreux étudiants affluent. Parmi les conquêtes spirituelles de Réginald, on ne saurait oublier la Bienh. Diane d'Andalo qui sera la pierre angulaire du monastère de Sainte-Agnès de Bologne.

Dominique dut quitter Rome (1218) pour réparer, en Espagne, l'échec momentané de ses religieux. Nous le retrouvons en 1219 à Paris, où l'Ordre est en pleine prospérité. Se succèdent alors, assez rapidement, les établissements de Limoges, de Reims, de Metz et quelques autres. Sur la demande d'Honorius III, Jean de Barastre, doyen de St-Quentin et professeur de théologie à l'Université de Paris, et l'Université elle-même avaient accordé aux Prêcheurs la chapelle et l'hospice de St-Jacques : c'était les placer en plein quartier universitaire ; aussi, quatre ans plus tard, malgré les fondations nouvelles, il y avait cent vingt religieux au couvent de St-Jacques.

Le Maître général, laissant Paris en très favorable situation, reprit le chemin de l'Italie et vint à Bologne, où la position des Prêcheurs était peut-être supérieure encore. Dans la pensée d'amplifier le mouvement parisien, Dominique, à la grande désolation des frères, expédia Réginald à Paris. Réginald mourut d'ailleurs peu après : il avait eu le temps cependant de gagner à l'Ordre le célèbre Jourdain de Saxe et deux de ses amis.

C'est à ce moment que, d'accord avec le cardinal Hugolin, Dominique décida, après expérience faite, que l'Ordre vivrait dorénavant de mendicité absolue. Plusieurs fois encore, Honorius III recommanda aux évêques les Prêcheurs et leur ministère apostolique.

Mais les décrets de Latran concernant les études du clergé restaient encore bien souvent lettre morte : le premier chapitre général des Prêcheurs allait pourvoir à ces négligences en instituant en chacun de leurs couvents une école de théologie et en s'inspirant, dans la rédaction de leurs règlements scolaires, des lettres pontificales.

Enfin, Dominique revint à Rome, où il transporta à Ste-Sabine les frères du couvent de St-Sixte, laissant celui-ci aux religieuses. La règle de Prouille fut introduite dans le nouveau monastère.

— Dans les lignes qui précèdent, nous avons donné le très bref résumé de la pensée du P. Mandonnet sur la crise scolaire du début du XIIIe siècle et sur le remède qu'y apportèrent les Prêcheurs. L'argument a été développé, par le P. Mandonnet lui-même, en un mémoire spécial qui fut lu, le 5 avril 1913, à la Ve section du Congrès international des sciences historiques (Londres), et qui a paru depuis dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* (1914, p. 39-49).

Ce mémoire est inséré dans le t. II, p. 83-100 ; le P. Mandonnet y expose en premier lieu « la crise scolaire et ses premiers essais de solution » :

« Le XIIe siècle, dit-il, nous met en présence de ce double fait : un progrès de culture très caractérisé dans une partie du clergé, par l'intermédiaire de quelques grandes et florissantes écoles, et une ignorance, à peine concevable, dans la plus grande partie du monde ecclésiastique, privé qu'il est du moyen de s'instruire dans les régions mêmes où le retiennent les fonctions de son ministère » (p. 85).

A cet état de choses, les IIIe et IVe conciles de Latran voulurent apporter remède :

« Le IIIe concile, par son décret du 19 mars 1179, impose le régime scolaire suivant. Il sera établi dans chaque église cathédrale un bénéfice destiné à subvenir aux besoins d'un maître, qui aura la mission d'instruire gratuitement les clercs de cette église et les étudiants pauvres. On doit aussi rétablir ce bénéfice dans les autres églises et monastères où il aurait existé jadis. L'autorité ecclésiastique ne doit exiger aucune redevance du maître pour la concession de la licence d'enseigner ; et on ne doit refuser cette licence à qui que ce soit, dès que celui qui la demande est idoine à cet office » (p. 86).

A ce décret, qui était resté sans exécution, le IVe concile apporte sa confirmation, son interprétation et quelques additions. Il ordonne qu'il y ait

« non seulement dans les églises cathédrales, mais encore dans les autres églises qui pourront le faire, un maître capable, nommé par le prélat et le chapitre, qui instruira gratuitement les clercs de ces églises, et même les autres, dans la grammaire et autres matières suivant ses moyens. L'église métropolitaine doit posséder, en plus, un théologien qui instruise les prêtres et les autres en l'Ecriture Sainte et, en outre, en ce qui regarde la conduite des âmes, c'est-à-dire le ministère pastoral... Si dans l'église métropolitaine on ne peut suffire au maître de grammaire et au théologien, on doit trouver la provision du premier dans une autre église de la ville ou du diocèse » (p. 87) [3].

Cinq ans après le concile (1219), Honorius se lamente sur l'inertie des prélats. Cependant l'E-

[3] Ces décrets ont d'ailleurs été repris par le concile de Trente. — Si, vers le milieu du XIIIe siècle, les papes ont paru moins en « urger » l'exécution, c'est que précisément l'enseignement par les Prêcheurs avait apporté déjà un réel remède à la triste situation dont souffrait l'Eglise. S. Thomas d'Aquin fait allusion à ce nouvel état de choses, amélioré par les religieux, dans son écrit contre Guillaume de Saint-Amour : « Propter litteratorum inopiam, nec adhuc per sæculares potuerit observari statutum Lateranensis Concilii, ut in singulis ecclesiis metropolitanis essent aliqui, qui theologiam docerent, quod tamen per religiosos, Dei gratia, cernimus multo latius impletum, quam etiam fuerit statutum. » *(Contra impugnantes Dei cultum et religionem)*.

glise romaine tenait la main, par ses légats, à l'exécution des décrets. En général, le décret relatif aux maîtres de grammaire fut mieux observé, parce qu'il était plus facile et aussi parce que fréquemment le pouvoir civil fournit des subsides à ces maîtres. C'est donc le décret relatif au maître de théologie qui presque partout resta lettre morte. On pourrait apporter un certain nombre de raisons pour expliquer, sans la justifier, l'attitude des responsables de cet échec. Mais la raison véritable,

« c'est qu'il est presque impossible de trouver un bénéfice vacant pour l'appliquer à l'entretien d'un maître en théologie. Au moment où le IV[e] concile portait son décret, tous les bénéfices étaient occupés. Beaucoup étaient retenus par une expectative ou une réserve pour le moment de la mort du bénéficiaire... D'autre part, comme les prélats, les bénéficiaires eux-mêmes et les autorités civiles étaient toujours aux aguets afin d'obtenir un bénéfice pour leurs parents et amis, il devenait à peu près impossible de disposer d'une prébende en faveur d'un maître de théologie... » (p. 91).

La seconde partie du mémoire est consacrée à la « fondation de l'Ordre scolaire des Frères Prêcheurs ». L'Ordre fondé par S. Dominique fut établi sous le nom d'*Ordo Prœdicatorum*, c'est-à-dire, dans la langue du temps, *Ordo Doctorum* :

« Les constitutions primitives des Prêcheurs... portent un cachet scolaire très marqué... Tout d'abord, c'est l'obligation de l'étude intensive. Les Prêcheurs, disent les Constitutions, doivent s'appliquer à l'étude, le jour, la nuit, à la maison et en voyage. Elles concèdent même aux religieux de pouvoir veiller la nuit pour des raisons d'étude. Elles ordonnent de dire les heures canoniales de façon brève et rapide, pour ne pas entraver l'étude des religieux; et des dispenses leur sont accordées pour raison d'étude. Les provinciaux doivent envoyer dans les centres scolaires les religieux qui sont aptes à pouvoir enseigner en peu de temps, et on ne doit pas les distraire de l'étude jusqu'au moment de leur rappel. Enfin, et c'est ici un point essentiel, les Prêcheurs ne peuvent pas établir un couvent sans qu'il y ait un docteur, c'est-à-dire un professeur de théologie...

De par son institution et de par ses lois, l'Ordre des Prêcheurs était donc un « clergé universitaire », ainsi que l'a qualifié justement A. Luchaire. L'obligation qu'il s'imposait, et que la papauté lui avait vraisemblablement imposée elle-même, réalisait les projets scolaires du concile du Latran pour l'enseignement de la théologie ; et avec la rapidité d'extension prise par l'Ordre, ses écoles de théologie s'ouvrirent, non seulement dans les villes archiépiscopales, mais encore dans un grand nombre d'évêchés » (p. 94-95).

C'est en 1220 que les Prêcheurs élaborent, dans leur chapitre général, leurs constitutions définitives. Le P. Mandonnet met en relief, à ce propos, une vérité qui a dû déjà frapper les esprits observateurs :

« Ce qui fait de l'œuvre législative dominicaine un monument juridique exceptionnel, c'est qu'elle est l'expression de la nature et de l'organisation d'une collectivité extrêmement ferme et déjà mûrie. Elle n'est pas un idéal possible ; elle est la traduction d'une réalité acquise. Il n'est pas possible de n'être pas frappé de l'écart énorme qui existe entre les constitutions des Prêcheurs et les règles, ou statuts, qui ont servi de point de départ aux autres Ordres religieux établis au XIII[e] siècle. Tandis que la législation des Prêcheurs est solide, précise et détaillée sur la finalité de l'Ordre, son organisation et la détermination des moyens, celle des autres sociétés est rudimentaire, incertaine et inexistante sur des points très nombreux, déjà nettement et définitivement arrêtés dans la législation dominicaine. La raison de cet état de choses tient à ce que l'Ordre des Prêcheurs a été constitué, dès son origine, par un homme d'Eglise et avec des clercs lettrés, tandis que toutes les fondations religieuses du XIII[e] siècle ont été établies par des laïcs et avec des laïcs, c'est-à-dire des hommes sans culture intellectuelle et impréparés au ministère ecclésiastique. » (I, p. 67).

V

Nous n'aurions pas donné un aperçu suffisant des idées contenues dans l'ouvrage du P. Mandonnet et de ses deux continuateurs, si nous ne nous arrêtions pas, en terminant, sur quelques traits de la figure de S. Dominique, ainsi que sur le caractère de l'Ordre des Prêcheurs et son rayonnement dans l'Eglise.

« Rarement la nature et la grâce départirent aussi généreusement leurs dons qu'à S. Dominique et rarement aussi un homme fut aussi fidèle à faire fructifier le dépôt que la Providence lui avait confié. Son constant effort fut de pousser toute chose au terme de la perfection. Né pour être chef et conducteur d'hommes, il ne perdit jamais de vue ce grand principe qui rend l'autorité efficace : agir par la puissance de l'exemple, et faire plus soi-même qu'on ne demande aux autres...

Dominique avait gardé la virginité de sa chair. Cette demi-immatérialité que confèrent aux sens les âmes qui ne subissent ni leur tyrannie, ni leurs caprices, avait encore affiné sa sensibilité et épuré son affectivité... Rien d'étonnant dès lors que l'âme à la fois douce, forte et ardente de Dominique rayonnât ses forces intérieures... C'est cette puissance de persuasion émue qui valut au saint de fonder le seul Ordre religieux du Moyen Age établi avec des clercs et des hommes d'Eglise, c'est-à-dire l'élément alors le plus récalcitrant au sacrifice et aux grands dévouements. L'appel réitéré des Souverains Pontifes avait été impuissant à tirer de leurs gras bénéfices, ou de leur vanité scolaire, une poignée d'ecclésiastiques, pour les députer à l'apostolat, en un temps où l'institution chrétienne menaçait ruine et où le peuple fidèle se mourait d'inanition spirituelle. Le sous-prieur d'Osma fit ce miracle...

Pour conduire à ses fins une entreprise extrêmement difficile, Dominique a eu à son service une incomparable force de volonté. Attentif aux réalités et à l'enseignement de l'expérience, il imprime à ses jugements pratiques un cachet plein de maturité; ses décisions sont nettes et fermes, leur exécution rapide et tenace. Il ne revenait jamais sur une décision prise, nous disent ses disciples... Sa sécurité dans les plus audacieuses démarches, il l'inspirait même aux plus timides et aux plus hésitants de ses disciples. Il était par nature et par vocation un entraîneur d'hommes... » (I, p. 73, 75).

Ici, le P. Mandonnet remarque fort à propos que la source de ces énergies extraordinaires était uniquement un contact intérieur presque ininterrompu avec Dieu. A cet incomparable amour de Dieu, il joignait un incomparable amour des âmes. « Il les aimait toutes, celles de ses fils et de ses filles, celles de tous les religieux, celles des fidèles chrétiens, celles des juifs et des païens, auxquels il témoignait une grande affabi-

lité, parce que, *nés hors de l'Eglise, ils n'en déchiraient pas le sein.* Il aimait les âmes des hérétiques eux-mêmes et se dépensait à les persuader et à les conquérir. Il haïssait par contre l'hérésie, qui faisait courir les plus grands dangers à la société chrétienne et menait les chrétiens à leur perdition... » (p. 75).

Nous avons dit que l'Ordre des Prêcheurs avait, dès le début, fixé son caractère et sa finalité. Dans un texte issu du chapitre général de 1220, les Prêcheurs déclarent que « l'Ordre, dès ses premiers jours, a été *spécialement* institué pour la prédication et le salut des âmes ; que l'effort de ses membres doit tendre *principalement, ardemment et souverainement* à ce qu'ils soient utiles aux âmes du prochain. » On ne pouvait mieux formuler leur vocation à l'apostolat.

Au dire des contemporains, les Prêcheurs sont apôtres, clercs, chanoines et moines. De ces éléments constitutifs de leur état et de leur vie, les deux premiers sont les plus essentiels et entièrement nouveaux dans une institution religieuse Les deux autres, déjà anciens, ne sont introduits que sous une forme subordonnée et réduite. Aussi bien, les Prêcheurs sont, avant tout, des apôtres et des clercs :

« Le régime de la vie apostolique avait été officiellement institué dans l'Eglise par Innocent III, par ses lettres du 17 novembre 1206, en faveur de S. Dominique et de ses compagnons. Elle consistait à agir sur le peuple chrétien par la parole et par l'exemple. Elle comprenait expressément l'imitation de la pauvreté du Christ, l'usage de vêtements vils et le déploiement d'un zèle ardent... Les Prêcheurs réglèrent les exigences de l'exemple par l'adoption des observances monastiques... Quant à leur office de prédicateurs, il ne pouvait être exprimé plus explicitement que par le nom officiel que leur décerna le Saint-Siège en les qualifiant d'*Ordo Prædicatorum...* » (I, p. 77).

Ainsi, ce qui domine dans la vie dominicaine, c'est l'activité apostolique du prédicateur et l'activité doctrinale du professeur de sciences sacrées. Ce résultat, dès le début de l'Ordre, était préparé par la pratique intense de l'étude, par une vie de prière allégée et par un ascétisme rude, mais fortement tempéré par le régime de la dispense fréquente, qui est régulière pour les étudiants et pour les professeurs.

L'institution d'un tel Ordre était, au début du XIIIe siècle, une trouvaille de génie. Aussi ne faut-il pas s'étonner du rayonnement qu'il exerça dès les premières années de son activité.

Rayonnement spontané, d'abord. Dès le premier quart du siècle, les Prêcheurs étaient en possession d'une organisation supérieure et typique, créée en vue des besoins spécifiques du temps : à ce titre elle possédait une puissance directive et attractive qui devait entraîner dans son orbite les fondations contemporaines.

De plus, les Prêcheurs possédant une masse d'hommes instruits et supérieurs au milieu ecclésiastique de leur temps devaient agir par cet intermédiaire. Plusieurs Ordres, dans leurs débuts, ont beaucoup emprunté aux constitutions dominicaines : on peut même affirmer, sans craindre d'être taxé d'exagération, que l'influence dominicaine est à la source de l'évolution des Ordres à partir du XIIIe siècle. On lira, sur ce point, dans l'étude du P. Vicaire sur la Règle de S. Augustin adaptée à l'Institut de S. Dominique, les développements les plus intéressants (II, p. 248 et s.).

Nous ne pouvons que souhaiter de nombreux lecteurs à cette étude vraiment magistrale sur les origines de l'Ordre de S. Dominique. Tous ceux qui s'intéressent à l'institution régulière, aux problèmes scolaires et apostoliques, aux grands épisodes de la vie de l'Eglise, à l'esprit et à la civilisation du Moyen Age, ne pourront manquer d'y trouver beaucoup à prendre et à apprendre.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je lis dans un volume intitulé *Retraite d'entrée dans la vie*, par l'abbé A.-Jos. Chauvin (Apostolat de la messe et de la communion, 6, rue Notre-Dame, Montmorency, S.-et-Oise), p. 49 :

« ...Immédiatement après la mort, l'âme est transportée au tribunal de N.-S. Jésus-Christ, son Dieu et son Sauveur.

« Si elle est souillée de péchés mortels, même d'un seul, Dieu prononce contre elle cette terrible sentence : « Puisque tu m'as désobéi gravement sans jamais vouloir te repentir, va-t-en, maudit, va-t-en loin de moi pour toujours ! »

« Quel épouvantable supplice ! L'âme *qui vient de voir la beauté ineffable de Dieu* comprend à cette parole qu'elle a perdu pour toujours le souverain bien... »

J'ai toujours prêché le contraire, c'est-à-dire que l'âme en état de péché mortel ni ne voit Dieu au jour du jugement particulier ni ne le verra au jour du jugement général. Qu'elle sente sa présence, *transeat*.

Ne serait-il pas plus exact de dire que l'âme qui tombe en enfer, comprend qu'elle a perdu Dieu *par voie de négation*, si l'on peut dire, en sentant que *tout* lui manque ? Le voyageur qui met le pied dans le vide, sent pendant sa chute dans l'abîme qu'il lui manque la terre ferme.

Ici-bas, on appelle vision divine celle qui montre quelque image de quelque ressemblance de Dieu, autant que les choses corporelles peuvent représenter celles qui ne le sont pas (2a 2æ, q. 173 a. 1).

Quand Dieu veut faire voir des choses extraordinaires et relevées, c'est lui-même qui en imprime les images dans l'entendement (*ibid.*, a. 2) ici-bas.

Pour les élus, il y a la vision béatifique. Mais quelle connaissance des choses divines peut avoir l'âme damnée et quelle vision de la beauté ineffable de Dieu ?

R. — De toute évidence, si l'auteur cité veut dire que l'âme damnée a eu, à l'instant du jugement particulier, la vision intuitive de la Beauté divine, il fait erreur. En admettant que la vision intuitive puisse être *miraculeusement* accordée d'une manière transitoire à certaines âmes privilégiées (voir S. Thomas, IIa IIæ, q. 175, a. 2, ad 2), on ne saurait accorder que le « miracle » devienne la condition normale de toute âme à l'instant du jugement. Pour les âmes séparées de leurs corps, la vision intuitive est, de sa nature même, inamissible et source de bonheur sans fin. Il est donc impossible que les âmes transportées au jugement particulier voient, dans la lumière de gloire, la beauté ineffable de Dieu.

Autre inexactitude dans le texte rapporté : il n'est pas question du « tribunal de N.-S. Jésus-Christ » au jugement *particulier*. Jésus-Christ n'interviendra d'une façon sensible qu'au jugement *dernier*.

Voici comment un théologien éminent (Billot) explique le jugement particulier : « A l'instant même où l'âme quitte le corps, en un moment, en un clin d'œil, s'ouvre le livre de la conscience par l'éveil d'une connaissance actuelle de tous les actes de la vie. Sous le regard de l'esprit, le passé apparaît tout illuminé d'un rayon de la face de Dieu, c'est-à-dire que, *par l'opération de la vertu divine, l'âme voit intellectuellement, avec une inévitable clarté, la somme de tout son mérite et démérite*. Le divin Juge imprime alors en elle sa sentence, *en lui infusant la connaissance de la récompense ou de la peine correspondant à son mérite ou démérite*, à peu près de la même façon que le divin Législateur avait imprimé dans cette même âme la loi morale par l'éveil de la conscience et la connaissance naturelle des premiers principes de la moralité. » *(De novissimis*, p. 52). Le jugement est donc une lumière purement intellectuelle, révélant l'action de Dieu, souverain Juge, sur sa créature parvenue à son terme ; infusion des connaissances nécessaires à l'équitable appréciation des actions de la vie passée et à la promulgation, pour ainsi dire automatiquement réalisée dans l'âme, de la sanction qu'elle a méritée.

Cette illumination intérieure de l'âme est-elle suffisante pour faire comprendre au damné tout le bien par lui perdu ? C'est toute la question de la peine du dam, dont l'explication demeure quelque peu délicate.

Il faut poser en principe que l'amour naturel de Dieu, souverain bien, subsiste chez les damnés. Les esprits séparés, se connaissant et s'aimant eux-mêmes d'une connaissance et d'un amour spontanés et toujours actuels, connaissent et aiment Dieu d'une manière également toujours actuelle. Et même, connaissant Dieu comme le bien suprême, ils l'aiment plus qu'ils ne peuvent s'aimer eux-mêmes. Mais cet élan spontané et conforme à la nature demeure un acte indélibéré actuelle de l'activité psychologique, quant au vouloir et au désir, des âmes damnées, et « de là résulte dans l'esprit réprouvé comme un double mouvement contradictoire. D'une part, cet esprit est irrésistiblement porté par toutes ses tendances naturelles vers la béatitude et, sous cet aspect, il aime Dieu plus que lui-même d'un acte d'amour indélibéré ; d'autre part, son obstination libre et volontaire dans le mal, choisi comme fin dernière, l'oblige à se détourner de ce Dieu qui est l'unique source de béatitude et qui seul pourrait satisfaire son désir intense de bonheur. N'oublions pas, en effet, que l'esprit pur, l'âme séparée, se connaissent directement eux-mêmes, par une intuition parfaite. Se connaissant d'une manière parfaite et immédiate, ils saisissent d'un seul coup leurs besoins, leurs aspirations, leur destinée, l'objet vrai de leur béatitude et aussi les obstacles insurmontables qu'ils apportent eux-mêmes à l'assouvissement de leur désir de bonheur et à l'obtention de la vraie félicité. Tout cela est connu et senti d'une manière aussi intime que l'âme est intime à elle-même, puisque c'est par sa propre essence que l'âme séparée se connaît. Ainsi donc, par le fait de la peine du dam, une contradiction substantielle, un déchirement intime et touchant à leur vitalité essentielle, s'établit chez les réprouvés ; ils tendent vers Dieu et ils s'éloignent de lui ; ils désirent Dieu et ils le repoussent. C'est le déchirement le plus atroce qu'on puisse imaginer, puisque l'esprit s'y oppose à lui-même dans l'acte qui ferait son bonheur. Déchirement de l'âme, dont le supplice de l'écartèlement pour le corps nous donne une lointaine et très faible image. » (A. Michel, *Les fins dernières*, p. 58-59).

Cette explication suppose une connaissance non seulement *négative*, comme l'accorde notre consultant, mais encore *positive* du bonheur que Dieu, *fin surnaturelle*, doit donner aux élus. S. Thomas le suppose expressément quand il démontre que les enfants morts sans baptême ne souffriront pas de la privation de la vue de Dieu : « Les âmes des petits enfants, privées qu'elles sont de la connaissance surnaturelle de la foi, ignoreront qu'elles sont privées d'un si grand bien ; elles ne pourront donc s'en affliger. » *(De Malo*, q. 5, a. 3, ad 3). Les damnés auront donc une réelle et positive connaissance du bonheur perdu par leur faute. Nous avons jadis (en 1925, p. 1-3) essayé d'expliquer le *comment* de cette connaissance : idées de la foi emportées de ce monde, idées infuses par Dieu au moment de la mort, et surtout connaissance par l'âme de ses besoins, de ses aspirations, de ses destinées. On voudra bien se reporter à cet article.

Nous avions déjà traité la présente question en 1922, p. 366. Si nous l'avons reprise aujourd'hui sommairement, c'est que seize années comptent beaucoup dans la vie des lecteurs d'une Revue !

Q. — Dernièrement j'ai trouvé une bonne âme qui m'a avoué ne jamais prier pour elle-même, en me disant qu'elle trouvait cela odieux, car c'est de l'égoïsme, prétendait-elle : « Je prie pour les autres, les autres prient certainement pour moi, poursuivait-elle, et cela doit suffire. »

J'ai essayé de lui faire comprendre qu'il y a une hiérarchie dans la charité et que « charité bien ordonnée commence par soi-même. » Elle m'a répondu qu'elle comprenait bien ce que je lui disais, mais qu'elle n'était nullement persuadée.

N'ayant guère les loisirs de lui préparer une réponse bien détaillée, l'*Ami* voudrait-il avoir l'obligeance de le faire, et d'une façon qui, je l'espère, sera non seulement compréhensible, mais persuasive ?

R. — Nous commençons par supposer que votre « bonne âme » prie cependant « pour elle-même » en ce sens qu'elle donne à sa prière l'intention première que doit avoir toute prière, l'*adoration* et l'*action de grâces*. Dans mon catéchisme, j'ai étudié jadis la réponse concernant la prière et qui était rédigée ainsi : « La prière est une élévation de notre âme vers Dieu pour l'*adorer*, le *remercier* et lui *demander* les choses dont nous avons besoin. » Vous le constatez : la « demande » ne vient qu'en dernier lieu. Ainsi, dans l'hypothèse — invraisemblable d'ailleurs — où nous n'aurions rien à demander à Dieu, ni pour les autres, ni pour nous-mêmes, nous devrions encore *prier*, —

en notre nom personnel, s'il s'agit d'une prière privée ; en union avec l'Eglise et la société tout entière, s'il s'agit d'une prière publique, — pour dire à Dieu notre adoration et notre remerciement.

Donc, du chef de l'adoration et de l'action de grâces, votre pieuse personne doit se rendre compte que, sous peine de manquer au devoir essentiel de l'adoration et de l'action de grâces, elle est obligée de prier *pour elle-même*, c'est-à-dire pour accomplir *personnellement* ce double devoir qui lui incombe.

Reste donc uniquement la question de la *prière de demande.*

Avant tout, nous engageons cette âme à méditer la proposition suivante de Molinos, condamnée par Innocent XI (prop. 14, D.-B., n. 1234) :

« A celui qui est soumis à la volonté divine, il ne convient pas qu'il demande quoi que ce soit à Dieu. En effet, demander est une imperfection, puisque c'est faire acte de volonté propre et de préférence ; c'est vouloir que la volonté divine soit conforme à la nôtre et non que la nôtre soit conforme à celle de Dieu. La recommandation de l'Evangile : « Demandez et vous recevrez » (Jo., XVI, 24), n'a pas été donnée par le Christ aux âmes intérieures qui ne veulent pas avoir de volonté propre : bien plus, ces âmes doivent parvenir à un état tel qu'elles ne puissent plus demander à Dieu quoi que ce soit [1]. »

Sans doute, la personne qui ne veut rien demander pour elle-même, ne le fait point par pur quiétisme. Elle n'est pas indifférente à son salut Mais il lui répugne de le demander elle-même, de peur d'être égoïste. Et elle pense que les prières faites pour elle par d'autres seront suffisantes. Au fond, a-t-elle le droit, non pas de se désintéresser, mais de se reposer sur la charité des autres pour obtenir de Dieu les grâces qui lui sont indispensables et que Dieu, normalement, n'accorde que comme suite à la grâce préalable de la prière ?

On pourrait, en faveur de la thèse de cette personne, arguer de l'approbation donnée par l'Eglise à l'*acte* (improprement appelé *vœu) héroïque.* D'après le Recueil officiel de la S. C. des Indulgences, cet acte est « l'offrande spontanée, faite à Dieu par le fidèle en faveur des âmes du purgatoire, de toutes les œuvres satisfactoires pendant la vie et de tous les suffrages qui peuvent lui être appliqués après la mort. » L'indulgence plénière *in articulo mortis* est seule exceptée. Mais on voudra bien remarquer qu'il ne s'agit que d'abandonner la valeur *satisfactoire* de nos bonnes œuvres, et non leur valeur *méritoire* (qui demeure toujours personnelle) ou la valeur *impétratoire.* Même ayant fait le vœu héroïque, nous pouvons toujours prier pour nous-mêmes et nous ne pouvons pas ne pas mériter. Bien plus, le vœu héroïque est une source de mérites plus abondants et plus parfaits, préci sément en raison de la charité très intense qui en est le principe.

[1] Texte latin : « *Qui divinæ voluntati resignatus est, non convenit, ut a Deo rem aliquam petat ; quia petere est imperfectio, cum sit actus propriæ voluntatis et electionis, et est velle, quod divina voluntas nostræ conformetur, et non quod nostra divinæ ; et illud Evangelii :* Petite, et accipietis, *non est dictum a Christo pro animabus internis, quæ nolunt habere voluntatem : immo hujusmodi animæ eo perveniunt, ut non possint a Deo rem aliquam petere.* »

L'argument tiré du vœu héroïque n'a donc aucune valeur pour étayer la thèse du chrétien qui, de peur d'être égoïste, ne veut rien demander à Dieu pour lui-même et laisse ce soin aux autres.

Pour résoudre le petit problème qui nous est proposé, il suffira de rappeler que : **1° l'affaire de** notre salut éternel intéresse avant tout la gloire de Dieu ; 2° notre volonté de faire notre salut répond avant tout au devoir de procurer la gloire de Dieu ; 3° la prière pour soi-même est indispensable pour que cette volonté soit sincère.

1° *L'affaire de notre salut intéresse avant tout la gloire de Dieu.* — Qu'est-ce, après tout, que le salut éternel, sinon le plan divin réalisé *conformément à la volonté salvifique de Dieu ?* Et qu'est ce plan, sinon celui-là même qu'expose la théologie catholique à propos du dogme de la création ? « A cause de sa bonté et par sa vertu toute-puissante, non en vue d'augmenter sa béatitude, ni pour acquérir sa perfection, mais pour la manifester par les biens qu'il accorde aux créatures, ce seul Dieu véritable, par un dessein absolument libre, a fait de rien ensemble, au commencement du temps, la double créature spirituelle et corporelle, c'est-à-dire les anges et le monde et ensuite la créature humaine, comme réunissant l'esprit et le corps dans sa constitution. » (Conc. du Vatican, sess. III, ch. 1 ; trad. A. Vacant, *Etudes théologiques*, t. I, p. 215 ; D.-B., n. 1783).

Dieu ne peut créer le monde — et l'homme en particulier — que pour manifester extérieurement sa gloire. En effet, perfection infinie, se suffisant pleinement à soi-même, Dieu ne peut prendre pour fin des créatures qui lui sont infiniment inférieures. Du reste, en faisant le monde et l'homme pour sa gloire, il n'en a pas moins agi avec un entier désintéressement. La gloire extérieure n'apporte à Dieu aucun avantage et la création n'est utile qu'aux créatures. Et c'est là précisément que se manifestent la Sagesse et la Bonté infinies : c'est qu'en même temps et par le fait même qu'il appelle à l'existence des créatures raisonnables pour manifester sa gloire extérieure, Dieu leur communique l'immense faveur de participer à ses perfections et dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, afin qu'elles puissent s'élever jusqu'à lui et atteindre en lui et par lui leur fin suprême qui est leur propre béatitude.

2° *Notre volonté de faire notre salut répond donc avant tout au devoir de procurer la gloire de Dieu.* — Puisque la gloire extérieure de Dieu est souverainement intéressée à la réalisation du plan divin de notre salut éternel, c'est pour nous un devoir de nous conformer à ce plan. Sans doute, même au cas où, par notre faute, nous manquerions notre salut, la gloire extérieure de Dieu trouverait sa manifestation dans la satisfaction accordée à la justice divine par la punition du pécheur. Mais ceci n'est point l'ordre pur et simple. Ce n'est, pourrait-on dire, qu'un ordre conditionné par un désordre préalable, l'ordre de la justice prenant sa revanche sur le désordre du péché. Or nul ne pourra contester que notre devoir est de réaliser l'ordre pur et simple, l'ordre du bien, c'est-à-dire l'orientation de toute notre vie, de toutes nos actions, de toutes nos aspirations vers notre fin dernière, la possession de Dieu dans le ciel, préparée dès ici-bas par une vie de charité.

Est-il besoin de rappeler la réponse du Christ au Pharisien lui demandant quel est le grand commandement dans la Loi ? « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et de toute ton âme et de tout ton esprit ; c'est le grand et le premier commandement. » (Mt., XXII, 37-38). Nous ne pouvons pas nous désintéresser de notre salut, puisque s'en désintéresser c'est manquer au premier et au grand commandement. Nous sommes bien persuadés, encore une fois, que votre personne pieuse ne voudrait pas être confondue avec les quiétistes, disciples de Molinos qui affirmait que « l'âme ne doit penser ni à la récompense, ni à la punition, ni au paradis ni à l'enfer » (Prop. 7, condamnée par Innocent XI). Mais qu'elle fasse bien attention de ne pas mériter la réprobation dont fut frappée, par Innocent XII, la thèse de « l'amour désintéressé », préconisée par Fénelon. Que notre correspondant lui fasse lire principalement les propositions 1 et 6 (D.-B., n. 1327 et 1332) :

1. « Il y a un état habituel d'amour de Dieu, qui est une charité pure et sans aucun mélange de l'intérêt propre. Ni la crainte des châtiments ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour : on n'aime plus Dieu ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant. »

6. « En cet état, on ne veut plus le salut comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme récompense de nos mérites, comme le plus grand de tous nos intérêts ; mais on le veut d'une volonté pleine, comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut et qu'il veut que nous voulions pour lui. » (Trad. A. Largent, *Dict. de théol. cath.*, art. *Fénelon*, t. v, col. 2155).

3° *Or notre volonté de faire notre salut ne peut être sincère que si nous demandons à Dieu les biens spirituels et temporels nécessaires au salut.* — Il est assez difficile de préciser, en dehors de la *vie* elle-même, quels biens *temporels* peuvent être, sinon nécessaires, du moins grandement utiles au salut. Aussi personne ne considérera comme une faute l'attitude confiante du chrétien qui, ne demandant rien de précis à Dieu sur ce point, s'en remettra à la divine Providence du soin de pourvoir aux biens temporels nécessaires ou utiles à son salut.

Il en va tout autrement des biens *spirituels*. Par là il faut entendre surtout la grâce : grâce sanctifiante qu'il importe de conserver nonobstant les occasions dangereuses, les tentations insidieuses, les difficultés de toutes sortes ; grâce actuelle, elle-même nécessaire pour surmonter ces obstacles et persévérer dans la justice déjà reçue. Nécessité absolue, nécessité morale de la grâce, impossibilité de mériter la grâce efficace et surtout la grâce efficace de la persévérance finale... : telles sont les grandes thèses de théologie qu'il importe de rappeler dans le cas présent.

Si ces grâces sont nécessaires au salut ; si la grâce efficace ne peut être strictement méritée : si Dieu a posé normalement comme condition à l'octroi de sa grâce la prière humble et fervente : *Petite et accipietis* (Mt., VII, 7), *Oportet semper orare* (Lc., XVIII, 1), *Humilibus dat gratiam* (Jac., IV, 6 ; I Pet., V, 5) ; il faut conclure que la prière, même pour soi, est nécessaire de nécessité sinon de moyen, tout au moins de précepte. N'est-ce pas, à la messe, le sens de l'introduction au *Pater* : « *Præceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere : Pater noster...* ?

C'est là la doctrine formelle du concile de Trente, exposant (session VI) *la nécessité* d'observer les préceptes divins et *la possibilité* de les observer : « Que personne, si justifié soit-il, ne se tienne pour exempté d'observer les commandements ; que personne n'ose se servir de cette téméraire parole anathématisée par les Pères, savoir, que les préceptes divins sont, pour l'homme justifié, impossibles à observer. Car Dieu ne commande pas de choses impossibles ; mais, en commandant, *il avertit l'homme de faire ce qui est en son pouvoir et de lui* DEMANDER *ce qui dépasse ce pouvoir,* Dieu accordant le pouvoir nécessaire » (ch. 11, D.-B., n. 804). La phrase que nous avons soulignée est empruntée, on le sait, à S. Augustin, *De natura et gratia*, c. 43, n. 50 (*P. L.*, t. 44, col. 271).

Dans un autre endroit le concile marque la nécessité de demander à Dieu la grâce nécessaire. C'est quand, rappelant l'obligation de la chasteté pour les clercs (sess. XXIV, can. 9, D.-B., n. 980), il conclut en affirmant que « Dieu ne refuse pas ce don *à qui le lui demande convenablement* et ne permet pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces. » Ce n'est qu'une application particulière du principe général formulé par S. Augustin et canonisé à la session VI.

CONCLUSION. — Elle s'impose, inéluctable. La prière pour soi-même est obligatoire, nécessaire tout au moins de nécessité de précepte, car elle est la condition posée par Dieu à l'obtention des grâces indispensables pour le salut. Aucun égoïsme en cela : le salut des âmes relevant avant tout de la gloire de Dieu, c'est la gloire de Dieu qu'on cherche avant tout, — sans cependant négliger son propre intérêt, — en priant pour soi-même. La personne pieuse qui nous a valu cette consultation doit être avertie, avec douceur sans doute, mais fermeté : elle est sur une mauvaise voie, déformant le sens de la véritable piété et, sûrement sans le vouloir, elle renouvelle pour elle-même un des aspects du quiétisme.

Q. — Votre réponse de la page 308, à propos de *pénitence sacramentelle*, m'a intéressé et instruit. Permettez-moi de demander une lumière nouvelle.

1° Après une confession générale, j'ai un jour demandé à mon confesseur d'ajouter à ma pénitence tous les chemins de croix que je ferais encore en ma vie. Il me l'a accordé. Chacun de mes chemins de croix a-t-il une valeur sacramentelle ? J'aimais à l'espérer. *Quid ?*

2° Un bon Père Jésuite, après une confession, m'a donné ma pénitence ; puis il a ajouté : « Je *mets* dans votre pénitence *toutes les peines* que vous aurez à endurer jusqu'à votre prochaine confession. » Eurent-elles aussi valeur sacramentelle ?

Si oui, pouvait-il donner même valeur sacramentelle à toutes les peines *de ma vie entière ?*

R. — Nous serions heureux de vous apporter la lumière nouvelle que vous sollicitez. Mais en un point aussi controversé, est-il possible d'abord de la démêler des brumes qui en voilent l'éclat ?

Voici d'abord la réponse que Billuart (*De Pœnitentia*, Dissert. IX, art. IX) fait à votre question : « Consultumque est quod confessarius post injunctam satisfactionem determinatam simul injun

gat in satisfactionem sacramentalem omnia bona opera futura pœnitentis saltem ad certum tempus ad octiduum, ad mensem, etiam ad annum. » C'est ce qu'a fait votre premier confesseur, sur votre demande : il a ajouté à la satisfaction qu'il vous avait imposée celle de vos futurs chemins de croix.

Le docte théologien poursuit : « Quidam id putant fieri per ea quæ adduntur post absolutionem . *Passio Domini nostri Jesu Christi, etc... quidquid boni feceris, etc. ;* verum hæc, eo modo quo proferuntur, videntur potius esse oratio sacerdotis deprecantis omnia bene esse pœnitenti ; non enim elevat ad esse sacramentale Passionem Christi, merita B. Virginis, et omnium Sanctorum. Si tamen id intenderet de bonis futuris pœnitentis, et id ipsi indicaret, non video quid obstaret, etiamsi id fieret pro toto vitæ tempore. » C'est ce qu'a fait votre second confesseur, en vous disant : « Je mets dans votre pénitence toutes les peines que vous aurez à endurer jusqu'à votre prochaine confession. »

Mais, nous l'avons vu dans l'article auquel vous vous référez, ce n'est là qu'une opinion, selon laquelle tous vos chemins de croix et toutes vos peines seraient élevées, par les paroles du prêtre qui suivent l'absolution, à l'*esse sacramentale.* Puisse-t-il en être ainsi réellement !

Toutefois, le cas soumis ici par notre honorable consultant est différent et plus précis. Il ne s'agit plus de la vertu des paroles du prêtre, mais de la satisfaction elle-même. Celle-ci, on le sait, opère la rémission des peines *ex opere operato.* Or, si dans la pénitence imposée par le prêtre dans l'acte judiciaire sont intégrées toutes les peines de la vie, ou tous les futurs chemins de croix du pénitent, pourquoi n'auraient-ils pas alors la vertu expiatrice sacramentelle *ex opere operato ?* On ne le voit pas bien, du moins de prime abord.

Quel obstacle pourrait s'y opposer ? L'imposition de la pénitence est un acte judiciaire qui intègre dans le sacrement la peine imposée et l'élève à la dignité sacramentelle. De plus elle achève le sacrement, et liquide, pour ainsi dire, une cause criminelle. C'est pour cela qu'elle doit être précise, déterminée ; autrement, il semble qu'elle ne conclurait pas la cause en cours. Pas de difficulté donc si le confesseur dit : « Je vous donne pour pénitence un chemin de croix par jour pendant une semaine, un mois, toute votre vie. » Les chemins de croix d'une semaine, d'un mois, de toute la vie, sont l'objet précis d'un acte judiciaire qui les transforme en pénitence sacramentelle. Cette nécessité d'une pénitence précise, Billuart l'a bien sentie, puisqu'il dit : « post injunctam satisfactionem *determinatam.* » Mais si le confesseur dit : « Je vous donne pour pénitence tous les chemins de croix que vous ferez durant votre vie, » il laisse au pénitent le soin de fixer lui-même sa pénitence, puisqu'il pourra faire un, deux, cent, mille... chemins de croix, à son gré. Est-ce là encore l'acte judiciaire, l'acte d'autorité qualifié pour faire de ces chemins de croix la pénitence sacramentelle ? Sont-ils encore suffisamment imposés ? On en peut douter.

Et alors, si le prêtre doit imposer une pénitence déterminée, il reste qu'il puisse, après l'avoir fait, ajouter au gré du pénitent ou à son gré une satisfaction supplémentaire indéterminée Sera-t-elle sacramentelle, en vertu de l'intention directe du prêtre ou en vertu des paroles que lui fait prononcer la formule rituelle ? *Controvertitur,* nous l'avons vu précédemment.

Pour conclure : affirmer avec certitude à notre consultant que tous ses chemins de croix, toutes ses peines, sont la satisfaction sacramentelle agissant *ex opere operato* du sacrement qu'il a reçu il y a des années à l'occasion de sa confession générale, nous ne le pouvons pas. Lui en laisser l'espoir, et le partager avec lui : c'est de tout cœur.

Q. — La page 800 de l'*Ami* de 1923 et les pages 103 et 104 de l'*Ami* de 1938 ne donnent-elles pas des solutions contradictoires à deux questions qui, abstraction faite d'éléments secondaires et vraisemblablement négligeables, paraissent être l'expression d'un seul et même cas ?

Il s'agit d'un enfant, né de père inconnu, reconnu par sa mère et qui, portant légalement le nom du mari de sa mère, lequel n'est pas son père, est en situation de légitimité.

Pour son admission aux ordres, en 1923 on exige la dispense d'empêchement *ex defectu natalium ;* en 1938 il n'en est plus de même.

R. — Les réponses de 1923 et de 1938, loin d'être en contradiction, partent des mêmes principes, ainsi formulés par la première : « Toutes les fois qu'il sera *certain* au for externe que le mariage ne s'accomplit pas entre les vrais père et mère de l'enfant, la légitimation ne pourra être admise. Mais il faut cette *certitude.* Quand elle n'existe pas et que les conjoints, librement et spontanément, affirment leur paternité et maternité respective, la légitimation est acquise. Ceci restera vrai, même s'il y a *doute,* la présomption étant pour la paternité de celui qui épouse. »

En 1938, visant le cas de la reconnaissance formelle faite par un individu en faveur du fils de la femme qu'il allait épouser, nous avons écrit : « Une telle déclaration est tenue pour véridique jusqu'à preuve du contraire ; et ici la preuve ne pourrait venir que d'une sentence judiciaire. » On voit aisément la concordance des expressions.

S'il en est ainsi, pourquoi les deux réponses visées ont-elles des conclusions opposées ?

La première raison est qu'en 1923 il n'était pas question d'une reconnaissance formulée par l'époux de la mère, et qu'en 1938 cette reconnaissance est explicitement mentionnée.

La deuxième raison est que le rédacteur de 1938 a voulu se placer sur un terrain pratique. En 1923, la certitude de la non-paternité était supposée acquise au for externe. Dès lors la conclusion s'imposait : l'enfant n'est pas légitimé du fait de la reconnaissance légale. En 1938, nous nous sommes demandé ce qu'il fallait pour qu'une telle certitude fût acquise. Et nous avons répondu : il n'appartient pas au curé de trancher le cas au moyen des éléments que lui fournit la rumeur publique ; il n'a pas qualité pour procéder à une enquête et formuler un jugement sur la sincérité d'une reconnaissance officielle. Sans doute il pourra déférer la cause à l'Ordinaire,

mais tant que celui-ci n'aura pas porté une sentence négative, il devra faire dans le registre des baptêmes les inscriptions prévues par le can. 777 § 2, et l'enfant jouira des prérogatives attachées à la légitimité. — *L'Ami*, d'ailleurs, en 1929, p. 249, avait déjà résolu dans le même sens un cas analogue.

Si plus tard l'intéressé demande son admission au Séminaire, il aura le droit de voir sa requête agréée en vertu du can. 1117, avons-nous répondu. Au cas où l'on trouverait cette affirmation trop catégorique, nous ajouterons volontiers que le Supérieur de l'établissement intéressé pourra, à son tour, recourir à l'Ordinaire. Si une sentence défavorable intervient alors, la présomption favorable à l'admission cessera de jouer, la certitude de l'illégitimité sera acquise au for externe, et rien ne s'opposera plus à l'exclusion du candidat.

Q. — Dans une cause matrimoniale, le tribunal collégial a rendu la sentence contre la validité du mariage, à cause d'un empêchement dirimant de consanguinité, empêchement qui n'a pas été l'objet d'une dispense.

Le cas n'ayant pas été jugé, comme il aurait pu l'être, selon le procédé sommaire indiqué dans le canon 1990, le défenseur du lien avait l'obligation d'appeler et même devait y être obligé par le juge. Cependant l'appel n'a pas eu lieu. Ce défaut d'appel rend-il nulle la première sentence ?

Si, après la première sentence du tribunal restée sans appel, le jeune homme se marie, il semble que le mariage soit valide et même, du côté des mariés, licite Est-ce vrai ?

R. — Le can. 1990 disant seulement : « *Poterit* Ordinarius, » la procédure simplifiée qu'il prévoit n'était pas obligatoire. Il était donc loisible au tribunal de procéder selon la méthode ordinaire. Mais alors il fallait aller jusqu'au bout et, comme l'ordonne le can. 1986, le défenseur du lien avait le devoir de faire appel à la juridiction supérieure.

Cet appel n'ayant pas eu lieu, il ne faut nullement en conclure que la première sentence est invalide ; elle reste tout simplement (la différence est considérable) en suspens, c'est-à-dire inopérante. Par suite, les conjoints ainsi séparés ne peuvent user de la faculté concédée au can. 1987 de contracter un nouveau mariage après un délai de dix jours.

C'est pourquoi, à l'hypothèse que vous formulez d'un nouveau mariage du jeune homme, il faut répondre : « *Nego suppositum* » ; aucun prêtre qualifié ne peut assister à une telle union, étant donné que l'empêchement de *ligamen* s'y oppose (can. 1069 § 2).

Si cependant le fait s'est accompli par suite de l'erreur des intéressés, le nouveau mariage sera valide dans la mesure où le précédent ne l'était pas. La bonne foi peut être facilement supposée du côté des époux ; beaucoup moins facilement du côté du défenseur du lien et du juge, qui, *salva reverentia*, devraient savoir leur métier et l'obligation qui résulte pour eux, en matière d'appel, du can. 1986.

Q. — Si le Vicaire général est chanoine, doit-il occuper la première place au chœur ou se mettre selon son rang de promotion au canonicat ?

R. — En vertu du canon 370, le Vicaire général a au chœur la préséance sur toutes les Dignités et tous les chanoines de l'église cathédrale (S. C. C., *Cuneen. et Ultimen.*, 17 mai 1919), qu'il soit chanoine ou non. *L'Ami*, en 1924, p. 664, a reproduit une autre décision de la S. C. du Concile, *Lucera*, du 15 décembre 1923, où la précédente est confirmée, avec de nouvelles précisions.

Q. — Me sera-t-il permis de demander l'opinion de l'*Ami du Clergé* sur la connaissance que la Sainte Vierge a eue de la *divinité* de Jésus-Christ ? Cette connaissance lui a-t-elle été révélée par l'ange Gabriel en même temps que le caractère messianique du Sauveur, lors de l'Annonciation, ou lui a-t-elle été communiquée progressivement au cours de la *Vie publique* ou *cachée ?*

R. — Il n'y a aucun doute que la connaissance du mystère de l'Incarnation, et partant de la divinité de Jésus-Christ, a été pleinement communiquée à Marie au moment de l'Incarnation. Cette connaissance, toutefois, n'eut jamais (en dehors des moments où Marie, selon l'opinion de beaucoup de théologiens, aurait joui transitoirement de la vision béatifique) l'évidence *de la vision ;* Marie, comme toute créature en état de voie, en resta à l'évidence *de la crédibilité :* « Relativement au mystère de l'Incarnation, Marie posséda une parfaite évidence de crédibilité résultant du témoignage immédiat de l'archange Gabriel et de l'expérience directe qu'elle eut, en elle-même, des merveilles de la conception virginale et de l'enfantement virginal. Mais quelque parfaite que fût cette évidence, extrinsèque à la nature intime du mystère de l'union hypostatique, celle-ci restait en elle-même inaccessible à l'intelligence de Marie. C'est ce qu'enseigne S. Thomas, quand il dit que, malgré l'éclat extérieur d'un miracle attestant la vérité de la parole divine, l'enseignement divin reste en lui-même inévident et peut être l'objet de la foi *(Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 5, a.2). » *(Dict. de théol. cath.*, art. *Marie*, col. 2412).

Connaissance certaine, aussi complète que l'exigeait son rôle de Mère de Dieu, mais connaissance de *foi* et non de *vision*.

Q. — On parle chez nous d'un établissement où se trouvent collectionnés des monstres humains, horriblement variés, soit dans leurs formes, soit dans les cris qu'ils profèrent, les uns imitant le bêlement de la brebis, les autres le hennissement du cheval, etc.

Comment expliquer ces monstruosités ? Ne proviennent-elles que d'accidents physiologiques ? Ne fourniraient-elles pas au contraire un argument au transformisme ? Le fétus humain, reproduisant en raccourci les évolutions réalisées au cours des siècles, se trouverait empêché par un accident d'atteindre le dernier stade de son perfectionnement et se réaliserait ainsi dans un être anormal, présentant certains caractères d'un être inférieur mêlés aux caractères humains.

R. — Il semble bien difficile d'admettre que les accidents physiologiques qui expliquent les déformations monstrueuses de certains *individus* puissent être invoqués comme un argument en

faveur de la transformation de l'*espèce*. L'espèce suit, sauf accident imprévu, les lois du développement normal attaché à l'organisme des individus. Et ce développement aboutit toujours à un type, dont la fixité ne se dément pas.

En affirmant cela, nous ne nous inscrivons cependant pas en faux contre les arguments invoqués par les savants en faveur d'un transformisme possible. Mais nous ferons remarquer à notre consultant qu'aujourd'hui l'hypothèse du transformisme par évolution progressive semble bien abandonnée. Qu'il veuille bien recourir à un article encore assez récent de l'*Ami* 1936, p. 169-170 ; il y verra que les savants préconisent aujourd'hui l'hypothèse d'une évolution par mutations brusques ; et les savants catholiques voient, dans ces mutations brusques, l'expression d'une activité intelligente, l'activité divine.

En sorte que, même si par impossible on pouvait trouver dans l'existence des monstres humains quelque lointaine confirmation de l'hypothèse transformiste, la doctrine catholique, semble-t-il, n'aurait aucune objection de principe à formuler.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Collection « Cathedra Petri ». — **La Patrie et la Paix.** Textes pontificaux commentés par Yves de LA BRIÈRE et P. M. COLBACH, S. J. — In-8 de XII-484 p., 25 f. — Paris, Desclée de Brouwer.

On sait que la collection « Cathedra Petri » a pour objet la publication, par ordre de matières, des encycliques, *Motu proprio*, lettres et autres décrets des Souverains Pontifes. Chaque volume renferme, pour une question donnée, la traduction française et le texte latin des actes pontificaux, avec des notes explicatives et un commentaire. Une numérotation, identique pour la traduction française et pour le texte latin, permet de se reporter aisément de l'un à l'autre.

Dans le présent ouvrage, d'une actualité brûlante, les PP. de La Brière et Colbach ont groupé les documents pontificaux concernant le patriotisme, les relations internationales, la guerre et la paix, depuis la médiation de Léon XIII en 1885 dans l'affaire des Iles Carolines entre l'Espagne et l'Allemagne jusqu'aux plus récentes condamnations portées par Pie XI contre le communisme et le néo-paganisme allemand. Le titre du volume : *La Patrie et la Paix*, n'exprime qu'imparfaitement les richesses documentaires qui y sont renfermées. Il s'agit, en effet, de tout le problème national et international : double aspect d'une question où la patrie et la paix se trouvent gravement engagées.

A vrai dire, cette matière n'a pas été, de la part des Souverains Pontifes de notre temps, l'objet d'un enseignement direct, didactique et systématisé, comme l'ont été bien des questions dogmatiques et morales et notamment, de la part de Léon XIII et de Pie XI, la question sociale. Mais, à l'occasion d'événements graves qui se sont produits depuis plus de cinquante ans, les Papes ont publié, sur le présent sujet, de nombreuses leçons fragmentaires qu'il était utile de rassembler.

Voici la distribution du présent volume :

Quatre sections correspondent respectivement à chacun des quatre pontificats de Léon XIII, Pie X, Benoît XV et Pie XI, et comportent une même répartition des matières. Naturellement les deux derniers pontificats ont fourni, en raison des événements qui se sont déroulés depuis 1914, la matière la plus abondante.

Un bref avertissement attire l'attention sur les textes et les épisodes les plus notables à retenir. Puis viennent les documents eux-mêmes, par ordre chronologique, traduits en français. Quand la traduction française officielle n'a pas été publiée par le Vatican, les auteurs du recueil donnent une traduction directe, refaite avec soin sur l'original latin ou italien. Le P. de La Brière nous avertit que le latin de la Curie ayant un génie assez différent du français moderne, il a fallu, au risque de sacrifier parfois les élégances du français à l'exactitude de la traduction, en respecter le style et les usages, « tout comme on ferait, à l'occasion, pour la langue judiciaire ». Afin d'aider la mémoire du lecteur, figurent au bas des pages des annotations historiques qui peuvent l'éclairer sur les allusions et les circonstances, à propos de chaque document.

Après les textes des quatre pontificats, on trouve un bref essai de synthèse doctrinale en rapport avec les problèmes spirituels qui, dans le domaine des questions agitées, ont remué les consciences des générations actuelles.

Selon le programme de la Collection, le texte latin ou italien de chacun des passages transcrits vient intégralement en appendice. Enfin, une *table analytique* permet une consultation facile de toutes les matières renfermées dans le recueil.

Les textes pontificaux ont été puisés aux sources les plus authentiques. Il n'y a pas de « choix » de textes : on s'est efforcé de rassembler *tous* les documents authentiques, selon l'ordre chronologique. Sans doute, celui-ci offre l'inconvénient de présenter les documents d'une façon disparate et sans lien logique ; mais il permet de saisir clairement l'action des Souverains Pontifes dans le domaine international et d'enregistrer leurs déclarations au fur et à mesure que les provoquent les événements et le mouvement des idées. Il permet aussi de mesurer l'apport doctrinal de la Papauté dans l'élaboration du Droit International moderne.

On trouve en appendice la « liste des principales interventions pacificatrices de Benoît XV et de S. S. Pie XI. »

Ce recueil est un véritable monument, qui fait grand honneur à ses auteurs et est appelé à rendre d'inestimables services à la cause catholique dans le monde.

P.-E. FARLEY, C. S. V. — **Saint Viateur,** *Patron de l'Institut des Clercs de Saint-Viateur.* — In-8 de 180 p., illustré. — Les Clercs de St-Viateur, 5199, rue St-Dominique, Montréal (Canada).

Il est difficile de composer une biographie de ce jeune saint du IVe siècle, sur lequel les documents authentiques sont pour ainsi dire inexistants. L'auteur ne s'est fait aucune illusion à ce sujet et présente modestement son intéressant volume, non comme une biographie, mais comme « un portrait historique mis dans son cadre naturel ».

Viateur était un simple lecteur, qui a vécu en contact intime avec l'évêque de Lyon S. Just, sur le compte duquel nous sommes mieux informés. C'est donc surtout par les faits et gestes de S. Just que nous atteignons S. Viateur.

A 75 ans, l'évêque résolut de se préparer à la mort en allant passer dans un monastère ses dernières années ; il partit en cachette. Viateur, mis dans le secret, le rejoignit à Marseille, et tous deux se rendirent en Egypte, au désert de Scété, et se firent les disciples de l'abbé Macaire l'Ancien et de l'abbé Paphnuce. Ils vécurent là environ dix ans ; Just mourut le 14 octobre 390, et Viateur le suivit sept jours après.

Ainsi le jeune saint participa, de la façon la plus intime, à la vie liturgique et à la vie érémitique de son

temps. Voilà pourquoi les mœurs, les règles, l'atmosphère nous révèlent beaucoup de ce qu'il a été et de ce qu'il a fait.

C'est dans ce cadre et avec ces moyens que le P Farley a composé son intéressante étude. Les jeunes gens surtout sont appelés à en profiter : ils contempleront ce vivant exemple qui se range aux côtés de S. Jean Berchmans, de S. Louis de Gonzague et de S Stanislas Kostka.

Une statue de S. Viateur le représente tenant l'Evangile dans sa main gauche, un lys dans sa main droite et les regards levés au ciel. Attitude qui symbolise son ardeur à étudier la parole divine, la pureté angélique de ses mœurs, la piété qui l'attache aux choses d'En-haut : trois vertus qui conviennent admirablement à la jeunesse.

En 391, les précieuses reliques de l'évêque et du lecteur furent exhumées et transportées à Lyon dans l'église des Machabées, qui s'appela désormais église Saint-Just. En 1562, elle fut incendiée par les huguenots ; on sauva le chef de S. Just et une partie du corps de S. Viateur, qui furent reposés dans la nouvelle église édifiée à quelque distance des ruines de l'ancienne.

Quand en 1830 l'abbé Louis Querbes, curé de Vourles, près de Lyon, où habitait Pauline Jaricot, voulut fonder une Congrégation de missionnaires catéchistes capables de collaborer avec le clergé en qualité d'instituteurs et, au besoin, de sacristains, il lui choisit pour Patron le saint lecteur lyonnais : « Le simple lecteur, dit-il. s'est appliqué par ses fonctions à instruire l'enfance des premiers éléments de la foi, à concourir avec les autres clercs des ordres mineurs, d'une manière éloignée, à l'auguste Sacrifice par le soin des autels. » En 1838, la Congrégation des *Clercs de Saint-Viateur* fut approuvée par Rome. La maison généralice est aujourd'hui à Jette (banlieue de Bruxelles), 513, rue Léopold. Très répandus au Canada, les Clercs de St-Viateur dirigent des établissements d'enseignement, secondaire, moderne ou primaire, ainsi que plusieurs paroisses ; ils ont un grand collège à Bourbonnais, près de Chicago ; et des Missions dans le Mandchoukouo. En 1933, l'Institut comptait 4 provinces, 132 maisons et 1030 religieux, dont 145 prêtres.

T. R. P. Gervais QUÉNARD, Supérieur général des Augustins de l'Assomption. — **Le tour du monde par l'Extrême-Orient en 1937.** — In-12 de 142 p., avec carte, 12 f. — Paris, Bonne Presse.

Ce volume fait suite au ***Miracle des Eglises Noires***, dans lequel l'auteur relatait sa visite aux missions du Congo-Nil. Cette fois, il nous entraîne dans un périple de 50.000 kilomètres autour du globe, et les étapes de son merveilleux itinéraire sont : Jérusalem, les Indes, l'Indochine, Manille, la Chine, le Japon, Honolulu, les Etats-Unis, le Canada. Il nous ramène en France par une traversée enchanteresse sur la *Normandie*.

Mais l'intérêt principal du livre, c'est l'aperçu très vivant et très impressionnant qu'il nous laisse des conquêtes et des espérances de l'apostolat missionnaire dans le monde. En Mandchourie, par exemple, où vivent 35 millions d'habitants sur un territoire trois fois grand comme la France, les évêques sont passés de 1 à 11 en moins de 40 ans et viennent « après un grave synode, après une consultation officielle des gouvernements du Mandchoukouo et du Japon, » d'obtenir du Saint-Siège une décision de grande importance sur la délicate question des rites chinois, au sujet desquels Benoît XIV, en 1742, avait porté un *veto* pur et simple. « La question reprise aujourd'hui vise des cérémonies très précises, faites aussi en l'honneur des ancêtres ou de Confucius. Les deux gouvernements interrogés ont répondu nettement qu'elles ne représentaient pas un acte religieux. Dans ces conditions et pour ces cas déterminés, Rome déclare que les chrétiens peuvent librement y participer, qu'ils soient dignitaires, fonctionnaires ou simples citoyens. Ils peuvent accomplir sans scrupule ces actes de respect, comme on le fait en d'autres pays devant un drapeau ou devant la tombe d'un soldat inconnu. »

Au Japon, le christianisme n'effraye plus personne. Mais « la seule religion concrète qui fasse vibrer à fond tout le peuple japonais et qui puisse lui réclamer sans mesure le dévouement poussé jusqu'au sacrifice de la vie, c'est le culte sacré *de la nation*, de la nation qui prolonge les aïeux saintement vénérés, de la nation qui se trouve incarnée dans la personne de l'empereur divinisé. »

Terminons par un « trait » à l'usage des prédicateurs. « A bord du *Sphinx*, raconte le P. Quénard, pendant qu'une soirée assez mondaine battait son plein, je disais à une dame indoue qui revenait de Madagascar à Pondichéry :

— Vous n'allez pas à la fête ?

— Mais, répondit-elle, ma place n'est pas là. Je suis mariée et dès lors j'appartiens à mon mari et à mes enfants. J'ai reçu un sacrement qui m'en fait un devoir devant Dieu et devant les hommes. »

Pour les fidèles des Indes, la suprême pénitence serait de se voir refuser l'absolution ou la sainte communion ; « on peut dire qu'ils ont vraiment le sens du divin et le goût du sacré. »

Chanoines Marcel MICHELET et Isaac DAYER. — *Un prêtre du vieux pays :* **Le Prieur Bourban.** — In-8 de 264 p., 25 f. — Paris, Beauchesne.

Ce livre exhale un parfum qui nous vient du « Vieux pays », du Valais, dont le nom seul évoque tant de souvenirs historiques, de légendes, de traditions, de labeur tenace et de simplicité. Le prêtre savant et zélé dont il fixe les traits est un des chanoines réguliers de l'abbaye de St-Maurice, dont l'Abbé a le titre d'évêque et étend sa juridiction sur toute cette partie, très catholique, de la Suisse romande.

La vie du prieur Bourban pourrait se résumer en quelques mots : il fut un prêtre, qui aima Dieu dans les œuvres de sa création, dans ses martyrs, dans ses pauvres. Mais cette vie est faite de détails émouvants, où resplendit une âme dont la noblesse et la beauté s'affirment d'une manière continue. Les nombreuses lettres conservées par le doyen Bourban, frère du prieur, ont permis aux auteurs de suivre dans le détail l'histoire de la famille Bourban, une ancienne famille du Valais où se reconnaîtront bien des familles paysannes. Ferdinand Bourban avait composé lui-même sa chronique personnelle, *ad juvandam meam memoriam :* ce journal, tout en résumant les événements contemporains, dit ses craintes, ses désirs, ses joies, sa prière ; il est la mesure de son cœur. On y a puisé largement.

Les auteurs, en retraçant la vie du prieur de St-Maurice, ont voulu surtout montrer comment Dieu prépare une âme à de hautes destinées. Beaucoup de lecteurs seront heureux de connaître la vie intérieure profonde de ce prêtre distingué, qu'une mort soudaine a rendu plus grand encore aux yeux de ses admirateurs. Et puis, autour de cette belle existence, il y a soixante années de la vie du « Vieux pays ».

Pierre FERNESSOLE. — **Le T. R. P. Auguste Etchécopar,** *troisième Supérieur général des Prêtres du Sacré-Cœur de Bétharram (1830-1897).* — In-8 de 316 p., avec plusieurs hors-texte, 20 f. — Paris, Spes.

Le T. R. P Etchécopar fut le disciple choisi et le deuxième successeur du Bienh. Michel Garicoïts, fondateur de la Congrégation de Bétharram : noble et attachante figure sacerdotale, l'une des plus pures gloires